ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXIV, zeszyt 1 — 1976

PAWEŁ PACHCIAREK, ELŻBIETA WOLICKA

# ZAGADNIENIE ISTNIENIA W *DE ENTE ET ESSENTIA* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

## Uwagi dyskusyjne

Poniższe uwagi są próbą rozważenia wątpliwości, jakie powstają w związku z lekturą artykułu Brunona J. Rucińskiego* (*Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu.* „Studia Mediewistyczne" 15:1974 s. 187-219). Celem wymienionego artykułu jest rekonstrukcja systemu metafizyki św. Tomasza, odtworzenie logicznej struktury argumentacji ze wskazaniem na różne porządki semantyczne używanego przez św. Tomasza języka teorii bytu (s. 192). Interpretacja Autora nie dotyczy tylko strony lingwistycznej tekstu, lecz przede wszystkim posiada znaczenie merytoryczne, zmierza do wykrycia „struktury głębokiej" systemu Tomaszowej metafizyki, mianowicie do jaśniejszego ukazania „zasady działania tej metafizyki" (s. 192). Metoda interpretacji, którą Ruciński nazywa strukturalizacją koncepcji metafizyki Tomasza, opiera się na immanentnej analizie tekstu *De ente et essentia,* której przyświeca — jak deklaruje Autor — postulat „wierności myśli Tomaszowej" (s. 193). Artykuł Rucińskiego jest jedną z nielicznych prób systematycznego opracowania metafizyki Tomasza przy wykorzystaniu współczesnych narzędzi metodologicznych i z tego powodu jest niewątpliwie cenną pozycją w literaturze przedmiotu.

Wątpliwości jednak budzi, z jednej strony, trafność i adekwatność zaproponowanego przez Rucińskiego schematu wyróżnionych porządków wyjaśniania w metafizyce Tomasza, z drugiej strony, podane przez Autora propozycje terminologiczne, które sugerują nowe i wybiegające — naszym zdaniem — już poza ramy immanentnej analizy tekstu sposoby rozumienia tradycyjnej aparatury pojęciowej Tomasza.

Podjęta dyskusja będzie dotyczyła, po pierwsze, interpretacji podstawowych terminów Tomaszowej metafizyki, po drugie, rekonstrukcji systemu metafizyki Tomasza na podstawie tekstu *De ente et essentia.* W dyskusji ograniczymy się również do immanentnej analizy tekstu *De ente et essentia,* opierając się na tym samym krytycznym wydaniu M.-D. Roland-Gosselina (*Le „De ente et essentia" de S. Thomas D'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques.* Paris 1948).

### I USTALENIA TERMINOLOGICZNE

Św. Tomasz — jak słusznie zauważa Autor omawianego artykułu — ustala w swym traktacie słownik filozoficznego języka, który byłby odpowiedni dla wyrażenia jego oryginalnej myśli metafizycznej, skoncentrowanej przede wszystkim na problemie istnienia i jego roli w bycie. Ruciński próbuje,

* Oddając do druku niniejszy artykuł otrzymaliśmy wiadomość o śmierci Brunona Rucińskiego (4 X 1975). Podejmując polemikę z B. Rucińskim liczyliśmy na jej dalszą, owocną dla obu stron kontynuację. Obecnie artykuł nasz traci charakter polemiki, ale mimo to decydujemy się na jego opublikowanie ze względu na merytoryczną ważność oraz sporny charakter poruszonych przez B. Rucińskiego zagadnień.

P. P. i E. W.

porządkując podstawowe terminy i precyzując ich sens, ułatwić współczesnemu czytelnikowi lekturę traktatu *De ente et essentia*. Zbadajmy najpierw trafność zaproponowanych przez Autora ustaleń terminologicznych, dotyczących podstawowych pojęć metafizyki Tomasza konfrontując je z odpowiednimi fragmentami tekstu *De ente et essentia*.

### *a) Istota, materia, forma*

Według św. Tomasza istota znaczy „coś wspólnego wszystkim naturom, przez co różne byty bywają umieszczane w rodzajach i gatunkach. A ponieważ to, przez co rzecz jest ukonstytuowana we właściwym sobie rodzaju i gatunku jest (zarazem) tym, co jest znaczone definicją wskazującą czym rzecz jest, stąd nazwa istoty została zamieniona przez filozofów na nazwę istotności (quidditas); — a jest ona właśnie tym, co tak często nazywa Filozof: to, czym rzecz bywszy jest, czyli, dzięki czemu coś ma takie oto bytowanie[1]. To zaś nazywa się formą, o ile przez formę znaczona jest określoność (certitudo) każdej rzeczy... To samo nazywa się (też) naturą... o ile naturą nazywamy wszystko to, co w jakikolwiek sposób może być ujęte intelektualnie; nie inaczej bowiem rzecz jest intelektualnie uchwytna, jak tylko przez definicję i swoją istotę. I tak właśnie mówi Filozof... że wszelka substancja jest naturą. Ale nazwa natury w ten sposób ujęta zdaje się oznaczać istotę rzeczy, o ile ta ma przyporządkowanie do właściwego sobie działania, jako że żadna z rzeczy nie jest pozbawiona właściwego działania..."[2].

W tekście uderza odniesienie poszczególnych terminów do stanów rzeczowych, ktore Tomasz poddaje metafizycznej interpretacji. Dlatego zaskakuje twierdzenie Autora, że przez istotę należy rozumieć całość (totum) binarną, tj. formalno-materialną apriorycznie zdefiniowaną, która warunkuje adekwatność i prawdziwość oraz realizm poznania. W myśl tej interpretacji prawdziwość poznania metafizycznego jest uzależniona od zgodności poznawanego bytu z tą aprioryczną konstrukcją (s. 193 n.). Ruciński wypowiada w tym miejscu określoną tezę epistemologiczną (którą szerzej zajmiemy się w końcowej części artykułu), która wydaje się niezgodna z myślą Tomasza wyrażoną w analizowanym traktacie. Św. Tomasz wprawdzie uznaje „binarne" złożenia w ramach transcendentalnych i kategorialnych całości, jak: istota — istnienie, materia — forma, substancja — przypadłość, lub ogólnie: możność — akt, przy czym wprowadzając terminy określające owe złożenia, powołuje się na powszechnie znaną tradycję filozoficzną. Nie suponuje to jednak aprioryzmu terminologii metafizycznej Tomasza, lecz jej historyzm. Tu chyba ujawniają się mankamenty zbyt wąsko — ahistorycznie — rozumianej analizy tekstu, który bez uwzględnienia poprzedzającej go tradycji myśli filozoficznej może w pewnych miejscach wydawać się „aprioryczny". Mówi np. Tomasz, że „w substancjach złożonych znane są materia i forma, jak w człowieku dusza i ciało"[3]. Wprowadzając tu terminy teoretyczne: materią, forma, dusza, ciało, wyjaśniające metafizyczną strukturę bytów złożonych (fizycznych), Tomasz powołuje się na znajomość filozofii klasycznej.

Apriorystyczna interpretacja teoretycznej terminologii Tomasza przez Rucińskiego płynie stąd, że poznawcze odniesienie do realnych stanów rzeczowych (które metafizyka ma wyjaśniać), pojmuje on w sensie wąsko pojętej empirii zmysłowej, dla której „niedostępna jest... struktura ukryta tłumacząca

[1] Nasze tłumaczenie tekstu *De ente et essentia* odbiega od opublikowanego ostatnio tłumaczenia W. Seńki („Znak" 1965 nr 127). Przyjęta przez nas wersja w języku polskim oparta została na tłumaczeniu zbiorowym dokonanym pod kierownictwem M. A. Krąpca na seminarium metafizyki w roku akademickim 1974/75 na KUL.

[2] „(oportet quod essentia significet) aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia id per quod res constituitur in proprio genereuel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quiditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur autem forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei. Hoc alio nomine natura dicitur... scilicet secundum quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest; non enim res intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic eciam Philosophus dicit... quod omnis substantia est natura. Tamen nature nomen hoc modo sumpte uidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur...; (3,14-4,13).

[3] „In substantiis igitur compositis materia et forma note sunt, ut in homine anima et corpus" (6,6 n.).

rzeczywistość, a ona właśnie stanowi zespół istotnych dla tego bytu czynników" (s. 194). Według Rucińskiego empiria zmysłowa stanowi tylko zewnętrzną „inspirację" dla tworzenia spekulatywnych konstrukcji. Ruciński uznaje wprawdzie również to, że poznanie zmysłowe stanowi kryterium prawdziwości i adekwatności poznania intelektualnego, jednakże przy założeniu paralelizmu i symetryczności danych poznawczych uzyskanych na drodze zmysłowej oraz intelektualnej. Teza owego paralelizmu porządków: zmysłowego i intelektualnego, nie jest bynajmniej oparta na realizmie genetycznym — konstrukcję intelektualne nie są uwarunkowane przez dane poznania zmysłowego (jest ono na to zbyt ubogie) — lecz na wprowadzeniu trzeciego porządku esencjologicznego „który jest właściwy koniecznym relacjom komponentów istoty" (s. 194). Wartość zatem poznania metafizycznego zawisła nie od realnych praw bytu i poznania, lecz od apriorycznych prawidłowości porządku czysto istotowego — esencjologicznego — rozumianego w sensie absolutnym, ponieważ „do pojęcia istoty nie należy pasywna własność bycia poznawanym" (s. 195).

Esencjologiczny porządek koniecznych praw istotowych pojmuje Ruciński na wzór formalnych praw matematyki, istota bowiem nie zależy od naszego poznania w tym znaczeniu, „że twierdzenia które możemy o niej wypowiedzieć, formułowane są na podstawie samych koniecznych praw istotowych a te są powszechnie ważne, podobne w samym metafizycznym formalizmie do powszechnych praw matematyki, ważnych i obowiązujących nasz świat bez względu na to, czy są, czy też są nie rozpoznawane przez człowieka" (s. 195). Autor interpretuje tutaj tekst Tomasza: „Definicja zaś substancji naturalnych zawiera nie formę, lecz także materię, inaczej bowiem definicje naturalne (porządku naturalnego) nie różniłyby się od matematycznych"[4]. Nie znaczy to jednak, że — jak twierdzi Ruciński — „poza binaryzmem metafizykalnych ujęć nic innego nie różni ich od matematyki" (s. 195 przypis 36). Tomasz ma bowiem na myśli różnicę nie tylko czysto formalną jednych i drugich definicji, lecz wskazuje na realną różnicę w obrębie przedmiotu definiowanego. O ile bowiem definicje matematyczne ujmują tylko przypadłości ilościowe (quantitas) rzeczywistości, o tyle definicje naturalne ujmują istotę rzeczy realnych, wskazując na czynniki uniesprzeczniające. Czym innym jest realna istota rzeczy ujęta w definicji od strony formy rodzajowej lub gatunkowej, a czym innym ilościowy aspekt owej formy ujmowany w definicjach matematycznych. Autor dość dowolnie i — dodajmy — w sposób niezgodny z myślą Tomasza interpretuje istotowo-formalny charakter realnych definicji w metafizyce Tomasza w sensie idealistycznego formalizmu i abstrakcjonizmu prawd istotowych. Ruciński porządek praw istotowych przeciwstawia porządkowi bytu realnego na wzór platoński: „Pełnej, bogatej rzeczywistości bytu partykularnego, uszczegółowionego, zapełnionego przez przypadłości, pełni realnego bytu przeciwstawia się oczywistość, prostota, konieczność i bezwarunkowo wymagany dla posiadania tych cech pewien formalizm i abstrakcjonizm praw istotowych" (s. 195).

Dociekania Tomasza zmierzające do ustalenia znaczenia pojęć metafizycznych, takich, jak istota, forma, substancja czy materia, wskazują zawsze na ich rolę uniesprzeczniającą w metafizycznym procesie wyjaśniania rzeczywistości. Świadczy o tym fakt nieustannego konfrontowania pozornie oderwanych od rzeczywistości „spekulacji" metafizycznych z realnymi stanami rzeczowymi. Rozważając na przykład zagadnienie, czy istocie człowieka jako takiej przysługuje jedność czy wielość, Tomasz wyraźnie wskazuje, że problem ten nie da się rozstrzygnąć w sposób czysto abstrakcyjny: „Jeśliby bowiem wielość była związana z pojęciem (człowieczeństwa), to nie mogłoby ono być czymś jednym, a jednak jest czymś jednym skoro jest w Sokratesie. Podobnie gdyby jedność należała do pojęcia (istoty człowieczeństwa), to byłaby czymś jednym i tym samym u Sokratesa i Platona i nie mogłaby się zwielokrotniać w wielu (jednostkach)"[5]. Wszelkie orzekanie definicyjne czerpie swój fundament z realnych stanów rzeczowych, a nie z formalnie pojętych konieczności czysto logicznych. Konieczność tego orzekania również ma swoją realną genezę. Teksty Tomasza wyraźnie o tym mówią; np.: „Orzekanie bowiem jest czymś, co dokonuje się dzięki aktywności intelektu łączącego i rozdzielającego, mając za podstawę w rzeczy jedność tych

[4] „Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet set eciam materiam; aliter enim diffitiones naturales et mathematice non differrent" (7,9-11).

[5] „Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nuquam posset esse una cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis et non posset in pluribus plurificari" (24,13-25,4).

(czynników), które są orzekane jedne o drugich. Stąd racja orzekalności może mieścić się w racji jakiegoś pojęcia, które jest rodzajem, a które podobnie dokonuje się dzięki aktowi intelektu. Niemniej jednak to, czemu intelekt przypisuje orzekane pojęcie, łącząc jedno (pojęcie) z drugim, nie jest samym pojęciem rodzaju, lecz raczej tym (w rzeczy), czemu intelekt przypisuje pojęcie rodzaju jak (np.) tym, co jest oznaczane przez nazwę zwierzę"[6].

Można by w ten sposób analizować cały traktat św. Tomasza napotykając wciąż na podobny zabieg konfrontowania wprowadzania przezeń pojęć teoretycznych ze stanami rzeczowymi analizowanymi w świetle racji uniesprzeczniających. Szukanie racji uniesprzeczniających nie jest aplikowaniem apriorycznych form do empirycznie danych stanów rzeczy na zasadzie równie apriorycznie ustalonej zasady izomorficznej proporcjonalności jednych i drugich, lecz jest szukaniem takich jedynych i koniecznych racji dla wyjaśnianego stanu rzeczy, których odrzucenie powodowałoby realną sprzeczność, prowadziłoby do rozwiązań absurdalnych. Na przykład pojęcia materii i formy potrzebne są dla wyjaśnienia, z jednej strony, realnie danego faktu jednostkowości i konkretności, zmienności i wielości bytów w ramach jednego rodzaju lub gatunku, a przez to niepełnej ich inteligibilności, a z drugiej strony, nie mniej realnie danej intelektualnej poznawalności, jedności i określoności w ramach rodzaju i gatunku oraz fakt ich istotowej tożsamości. Stosowalność tych pojęć jest ograniczona zakresem danego do wyjaśnienia realnego bytu zmiennego, ale nie bytu w ogóle. Zatem binarne złożenia istot z formy i materii nie są apriorycznym wymogiem podyktowanym przez „esencjologiczne prawo składania istot", lecz racjami podyktowanymi przez realny stan rzeczy. Inne bowiem fakty dane do wyjaśnienia domagają się odrzucenia jednego członu owego binarnego złożenia, np. fakt intelektualnego poznania. Analiza tego właśnie faktu pozwala, po pierwsze, na określenie granic stosowalności pojęcia materii, po drugie, na określenie funkcji formy w bycie realnym oraz wskazuje na istotne racje przyjęcia istnienia czystych form niematerialnych, tzw. substancji prostych. Zagadnienie to rozważa Tomasz w rozdziale czwartym *De ente et essentia* przeciwstawiając się opinii niektórych filozofów przyjmujących zasadę powszechnego złożenia bytu z materii i formy. Warto polemikę i argumentację Tomasza przytoczyć w całości, ukazuje ona bowiem raz jeszcze zasadę funkcjonowania metafizyki Tomasza, daleką od jakiegokolwiek aprioryzmu: „Pozostaje do rozpatrzenia w jaki sposób znajduje się istota w substancjach oddzielonych (od materii), to jest w duszy, w inteligencjach (czystych) i w pierwszej przyczynie. Chociaż wszyscy godzą się, że pierwsza przyczyna jest prosta, to jednak niektórzy usiłują wprowadzić złożenie formy i materii i do inteligencji czystych i do duszy; których to pozycji wydaje się bronić Awicebron, autor dzieła *Źródło życia*. To zaś sprzeciwia się poglądowi większości filozofów, którzy nazywają owe substancje oddzielonymi od materii i dowodzą, że są one bez jakiejkolwiek materii. Najmocniejszy argument tego poglądu wypływa stąd, że posiadają one zdolność poznania intelektualnego. Dostrzegamy bowiem, że formy nie stają się inteligibilne w akcie, tak długo jak nie zostaną oddzielone od materii i jej uwarunkowań, ani nie stają się skutecznie inteligibilne w akcie inaczej, jak tylko dzieki substancji zdolnej do intelektualnego poznania, o ile są przez nią przyjmowane i stają się dzięki niej. Stąd należy przyjąć, że jakaś substancja zdolna do intelektualnego poznania jest zupełnie pozbawiona materii, w ten sposób, że ani nie posiada materii jako swej części, ani też nie jest formą wrażoną w materię, jak to jest z formami materialnymi. Nikt więc nie może twierdzić, że przeszkodą w inteligibilności jest jakakolwiek materia, lecz tylko materia cielesna. Jeśliby bowiem tak było, tylko z racji materii cielesnej (a materia nazywa się cielesną nie inaczej niż z racji posiadania formy cielesnej), to należałoby przyjąć, że owo bycie przeszkodą w inteligibilności posiada materia od formy cielesnej, a tak być nie może, ponieważ również i forma cielesna jest inteligibilna w akcie, o ile jest wyabstrahowana z materii, tak, jak i inne formy. Stąd w duszy lub inteligencjach (czystych) w żaden sposób nie zachodzi złożenie z materii i formy, tak aby można było istotę ich pojmować w ten sam sposób co w substancjach cielesnych. Lecz jest im właściwe złożenie z formy i

[6] „Predicatio enim est quiddam quod completur per actionem intellectus componentis et diuidentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Vnde ratio predicabilitatis potest claudi in ratione huiusmodi intentionis que est genus, que similiter per actum intellectus completur. Nichilominus tamen id cui intellectus intentionem predicationis attribuit, componens illud cum alio, non est ipsa intentio generis, est potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal" (29,13-22).

istnienia, jak to jest powiedziane w komentarzu do dziewiątej tezy księgi *O przyczynach*, a formę pojmuje się tam jako istotność lub naturę prostą"[7].

Przytoczone tu analizy Tomasza nie wskazują, naszym zdaniem, na konieczność przyjęcia apriorycznego porządku esencjologicznego, do którego „nie należy pasywna własność bycia poznawanym", lecz wprost przeciwnie, wskazują, w jaki sposób porządek bytowy warunkuje porządek poznawczy i jaka między nimi zachodzi realna różnica. Nie ma tu mowy o odseparowaniu porządku gnozeologicznego od porządku entytatywnego (w terminologii Rucińskiego: entologicznego), ani tym bardziej o przypisywaniu formom intelektualnie poznawalnym oraz tzw. inteligencjom czystym jakiejś formy istnienia idealnego, niezależnego od praw realnego bytu.

### b) *Natura, quidditas, substantia*

Porządkując terminologię metafizyczną Tomasza według ustalonych przez siebie trzech porządków: entologicznego, esencjologicznego i gnozeologicznego, Ruciński dokonuje jednak zbyt dowolnej — naszym zdaniem — segregacji tych pojęć. Pojęcie natury np., jego zdaniem, to tyle, co pojęcie istoty rzeczy jako ujętej przez intelekt: „termin natura oznacza istotę rzeczy jako ujętą przez intelekt. Intelekt ujmuje ją przez przyporządkowanie natury do właściwego działania, jakie wykazuje istota w bycie". Relatywizując ten termin do przyjętej tu terminologii, dostrzegamy, iż jest on właściwy porządkowi gnozeologicznemu" (s. 197 n.). Autor komentuje tu tekst Tomasza: „Istota oznacza coś wspólnego wszystkim naturom przez które różne byty umieszczane są w różnych rodzajach i gatunkach"[8]. W tekście tym wcale nie ma mowy o tym, że natura oznacza istotę rzeczy jako ujętą przez intelekt, lecz jedynie to, że istota rzeczy określa to, co wspólne różnym naturom ze względu na ich właściwości rodzajowe i gatunkowe. Z tej racji może być ujęta przez intelekt w definicji: „rzecz bowiem jest inteligibilna nie inaczej niż przez definicję i dzięki swej istocie. I dlatego Filozof mówi w czwartej księdze *Metafizyki*, że wszelka substancja jest naturą"[9]. Nie chodzi tu jednak o rozumienie natury jako tego, co ujmowalne przez intelekt, lecz natury jako istoty, o ile ta manifestuje się we właściwym i wspólnym wszystkim naturom działaniu: „zaś nazwę natury w ten sposób ujętej wydaje się oznaczać istotę rzeczy, o ile posiada ona przyporządkowanie do właściwego działania rzeczy, ponieważ żadna nie jest pozbawiona właściwego działania"[10]. Oczywiście, co innego akcentuje się mówiąc o istocie, a co innego, mówiąc o naturze rzeczy, jednakże obydwa określenia odnoszą się do tego samego porządku przedmiotowego, ponieważ rzecz posiada tylko dlatego właściwe jej naturalne działanie, że posiada taką a nie inną istotę. Przy

---

[7] „Nunc restat uidere per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima et in intelligencia et in causa prima. Quamuis autem simplicitatem prime cause omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam nituntur et in intelligencias et in animam; cuius positionis uidetur actor fuisse Auicebron, actor libri Fontis uite. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, quoniam eas substantias separatas a materia nominant et absque omni materia esse probant. Cuius dicti ratio potissima est ex uirtute intelligendi que in eis est. Uidemus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per uirtutem substantie intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia ita quod neque habeant materiam partem sui neque sit eciam sicut forma impressa in materia ut est de formis materialibus. Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quelibet sed materie corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub corporali forma, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali, et hoc non potest esse quia etipsa forma eciam corporalis actu intelligibilis est, sicut et alie forme, secundum quod a materia abstrahitur. Vnde in anima uel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus. Sed est ibi composicio forme et esse; vnde in commento none propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse; et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate uel natura simplici" (29,31-32,6).

[8] „[...] oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur" (3, 14-16).

[9] „non enim est res intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic eciam Philosophus dicit in quarto Methaphysice quod omnis substantia est natura" (4, 7-10).

[10] „Tamen nature nomen hoc modo sumpte uidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur" (4, 10-13).

dostrzeżeniu tego związku można uznać, że istota inaczej nazywa się naturą, lub mimo iż znaczy coś innego, to oznacza ostatecznie to samo. Zaliczenie pojęcia natury do porządku gnozeologicznego wydaje się stanowczo nietrafne.

Nie mniej wątpliwości nasuwa interpretacja terminu quidditas przez Rucińskiego: „Termin quidditas oznacza istotę rzeczy, o ile jest ona wynikiem koniecznych esencjologicznych praw binarnego złożenia, takiego, które w rezultacie dawałoby pełną treściowo i konstytutywną jednocześnie charakterystykę rzeczy jakiejkolwiek. Ustalamy quidditas rzeczy — w pewnym wyróżnionym wyżej sensie niezależnie od samej rzeczy — przez podanie jej definicji, ujmującej całość istoty, o ile zawiera oba istotowe składniki: formę i materię... Pojęcie quidditas, obejmując całość istoty, jest czymś jednym, wyartykułowanym, jest mianowicie wynikiem — w logicznym znaczeniu — praw binaryzmu, całości, kompletności, złożenia aktu i możności oraz prawa szczegółowego — złożenia hylemorficznego... tym, przez co rzecz posiada esse jakiejś formy" (s. 198; także s. 194, 201).

Termin quidditas uważa Ruciński za najbardziej charakterystyczny dla porządku esencjologicznego, „w którym abstrahujemy od istnienia bytu" (s. 198). Podobnie jak w matematyce i logice porzucamy porządek rzeczowy „dla czysto abstrakcyjnych przekształceń według z góry określonych praw, tak i tu biorąc inspirację badań w porządku esencjologicznym z faktu istnienia realnego bytu i jego poznania zmysłowego, porzuca się je, dla czysto abstrakcyjnych przekształceń, takich, które nie zaprzeczając podstawowym aksjomatom, prawom tego porządku prowadzić będą do ukonstytuowania istoty, która mogłaby zaistnieć. Znakiem tej dokonanej konstytucji jest przypisanie jej esse" (s. 199).

Według Tomasza natomiast: „nazwa istoty została zamieniona przez filozofów na nazwę istotności (quidditas); a jest właśnie tym, co tak często nazywa Filozof: to, czym rzecz bywszy jest, czyli dzięki czemu coś ma takie oto bytowanie"[11], oraz: „nazwa istotności (quidditas) bierze się z tego, że oznacza definicję"[12].

W cytowanych tekstach Tomasz wyraźnie mówi, że pojęcie quidditas występuje w metafizyce zamiennie z pojęciem istoty i (konsekwentnie) natury. Z tej racji, że quidditas oznacza definiowalną treść rzeczy, stosując ten termin podkreśla się element tożsamościowy, inteligibilną jedność rzeczy, realizowaną w uwikłaniu konkretnych uszczegółowień bytu jednostkowego, zmiennego, kategorialnego. Właśnie z racji owych kategorialnych i jednostkowych uszczegółowień w porządku bytowym, nie jest możliwe skonstruowanie idealnie koherentnej struktury, „modelu istoty", ukonsytuowanej w poziomie poznania idealnego (por. s. 196). Ta faktyczna niemożliwość realizowania się idealnych struktur istotowych w porządku bytowym, nie oznacza jednak bynajmniej relatywizmu poznawczego. Oznacza natomiast — czego Ruciński wydaje się zupełnie nie dostrzegać — analogiczność struktur poznawczych i bytowych i to zarówno w porządku egzystencjalnym, jak i w porządku esencjalnym[13]. Właśnie ze względu na konieczny, entytatywny związek obydwu porządków, „prawo binaryzmu" nie należy wyłącznie do porządku esencjologicznego, wyznaczającego idealnie konieczne prawa struktur istotowych; nie wszystkie bowiem istoty realizują prawo binarnego złożenia, czy to hylemorficznego, czy to możnościowo-aktowego w płaszczyźnie esencjalnej. Substancje proste np. jak już była o tym mowa, są w porządku istotowym po prostu jednoelementowe. Buduje je forma czysta, która w porządku istoty jest czystym aktem, nie może zatem w tym samym istotowym porządku być zarazem możnością. Nie znaczy to, że są one czystym aktem w porządku egzystencjalno-bytowym. Tego rodzaju aktem czystym pod względem i istoty istnienia, jest jedynie Absolut, w przypadku którego w ogóle nie może być mowy o jakichkolwiek złożeniach.

Tomaszowi nie chodzi zatem o porzucenie porządku bytowego na rzecz czysto abstrakcyjnych

[11] „nomen essentie a philosophis in nomen quiditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid" (3,20-22).

[12] „quiditatis uero nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat" (4,13-15).

[13] Analogiczność pojęć metafizyki klasycznej ufundowana na analogiczności samego bytu, określająca semantyczną odrębność języka metafizyki w stosunku do jednoznacznego i dającego się sformalizować języka nauk szczegółowych (języka metafizyki nie da się całkowicie sformalizować), a także wieloznacznego i metaforycznego języka potocznego stanowi osobne obszerne zagadnienie, którego nie możemy tutaj szerzej omawiać. Ma ono zresztą bogatą już literaturę. Por. M. A. Krąpiec. *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959. Na temat swoistości języka metafizyki por. S. Kamiński, M. A. Krąpiec. *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962.

spekulacji na wzór operacji logicznych lub matematycznych, lecz o podkreślenie różnicy między określającym ten sam realny byt porządkiem treściowo-istotowym — tego, czym rzecz jest — a aktem istnienia — tym, że jest, realnie i konkretnie. Uzasadniając np. realną różnicę między pojęciem człowieka a człowiekiem, stwierdza, że istnienie jest czymś innym od istoty lub istotności, ponieważ byt przygodny jakim jest człowiek, lub jakakolwiek inna rzecz, nie istnieje na mocy swej istoty, byłby bowiem aktem czystym.

Uwagi powyższe ilustruje wyraźnie — naszym zdaniem — w związku z omawianą kwestią tekst św. Tomasza: „Tego rodzaju substancje chociaż są czystymi formami bez materii, nie ma w nich jednak całkowitej prostoty natury, gdyż byłyby aktami czystymi, lecz mają domieszkę możności... Wszelka bowiem istota lub istotność może być intelektualnie poznana bez intelektualnie ujmowanego aktu jej istnienia; można bowiem poznać czym jest człowiek lub feniks, pomijając to, czy istnieje on rzeczywiście w porządku natury. Wynika stąd, że istnienie jest czymś różnym od istoty lub istotności, chyba, że jest to rzecz, której istotność jest tym samym, co jej istnienie... Jeśli więc przyjmuje się taką rzecz, która jest samym istnieniem, tak, że na mocy swego istnienia jest samoistna, to istnienie jej nie przyjmuje żadnego zróżnicowania, gdyż nie byłoby samym tylko istnieniem, lecz istnieniem a oprócz tego jakąś formą; tym bardziej nie przyjmuje zróżnicowania materialnego, gdyż nie byłoby istnieniem samoistnym lecz materialnym. Wynika stąd, że taka rzecz która jest swoim istnieniem może być tylko jedna"[14].

Dokonując analizy następnego terminu Tomaszowej metafizyki, jakim jest substancja, Ruciński słusznie wiąże go z zagadnieniem podmiotowania. „Konieczność bycia podmiotem, jakiej podlega istotowa całość znajduje swój terminologiczny wyraz w substancji" (s. 199). Zarazem jednak uważa, że zagadnienie substancji jest problemem esencjologicznym, analogicznie do problemu istoty, „z tą różnicą, że w jego znaczeniu mocniej akcentuje się podmiotującą funkcję istoty. Jednym z praw porządku esencjologicznego jest bowiem stanowić podmiot..." (s. 199). Termin ten stanowi więc, dla Rucińskiego, znów aprioryczną czystą kategorię, która nabiera znaczenia w związku z przeciwstawieniem jej przypadłości, jako tego, co podmiotowane. Autor wydaje się pomijać podstawowy w tym względzie tekst Tomasza, który wyraźnie mówi o tym, że substancja pierwotnie i bezwzględnie jest bytem. Ową pierwotność i bezwzględność rozumie Tomasz zarówno w porządku entytatywnym, jak i poznawczym, innymi słowy, substancja, tak jak pierwotnie i bezwzględnie jest bytem, tak też pierwotnie i bezwzględnie jako byt jest poznawana. Przypadłości bowiem są poznawane jako przypadłości w ramach podmiotującej je całości substancjalnej, w której tkwią. „a ponieważ byt bezwzględnie i pierwotnie orzeka się o substancji, a wtórnie i jakby ze względu na (substancję) o przypadłościach, stąd też także istota właściwie i prawdziwie znajduje się w substancjach, w przypadłościach zaś znajduje się w pewien sposób oraz ze względu na (substancję). Substancje zaś niektóre są proste, a niektóre złożone, a w obydwu jest istota, lecz w prostych w sposób prawdziwszy i szlachetniejszy, ponieważ posiadają szlachetniejsze istnienie, są one bowiem przyczyną tych (substancji), które są złożone; co najmniej taka substancja prosta, którą jest Bóg. Lecz skoro istota owych substancji (prostych) jest dla nas bardziej niejasna (mniej jasna), stąd należy rozpocząć wyjaśnienie od substancji złożonych"[15].

Tomasz wyraźnie tu odróżnia porządek bytowej doskonałości substancji od porządku ich poznawczego ujęcia. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że istotowo najdoskonalsze substancje proste są czy to w sensie bytowym, czy to poznawczym, „modelem" substancjalności w ogóle. O bytowym

[14] „Huiusmodi autem substantie, quamuis sint forme tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nature ut sint actus purus, set habent permixtionem potentie... Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse... Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie quia iam non esset esse tantum set esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materie quia iam esset esse non subsistens set materiale. Vnde relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una" (34,5-30).

[15] „Set quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod eciam essentia proprie et uere est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid. Substantiarum uero quedam sunt simplices et quedam composite, et in utrisque est essentia. Set in simplicibus ueriori et nobiliori modo secundum quod esse nobilius habent; sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima que Deus est. Set quia illarum substantiarum essentie sunt nobis magis occulte, ideo ab essentiis substantiarum compositarum inciepiendum est ut a facilioribus conuenientior fiat disciplina" (5,1-6,4).

charakterze owych substancji wnioskujemy z analizy bezpośrednio poznawczo dostępnych substancji złożonych, które są nam dane w kontekście uwarunkowań przypadłościowych. A ponieważ substancji prostych nie możemy poznać bezpośrednio, stąd też nie możemy poznać ich istotowych zróżnicowań. Ich status bytowy poznajemy tylko o tyle, o ile są one racją-przyczyną skutku, który poznajemy bezpośrednio. Charakter koniecznościowy przysługuje im proporcjonalnie do stwierdzonego koniecznego związku przyczynowego, jaki zachodzi między empirycznie danym skutkiem a przyczyną, którą odkrywamy w sposób czysto intelektualny. Z bytowego pierwszeństwa przyczyny względem skutku wynika jej mocniejszy (prawdziwszy i szlachetniejszy) egzystencjalnie charakter. Nie wynika natomiast, że jest ona esencjologicznie rozumianym „imperatywem", czy idealnym modelem dla swego skutku. Ruciński zupełnie błędnie interpretuje tekst Tomasza: „Jakiekolwiek bowiem rzeczy, mając się do siebie tak, że jedna jest przyczyną bycia drugiej, ta z nich która jest racją-przyczyną drugiej może istnieć bez owej drugiej (rzeczy), ale nie odwrotnie"[16]. W interpretacji Rucińskiego zdanie to brzmi: „Bez wzajemnej relacji dwóch rzeczy temu, czemu przysługuje pojęcie przyczyny czegoś, może przysługiwać esse tego czegoś, natomiast twierdzenie przeciwne nie jest prawdziwe" (s. 208) z czego wyprowadza on wniosek, „że podstawą tego twierdzenia Tomasza nie jest sam byt ani jego ludzkie poznanie, lecz konieczne prawo związku konstytutywno-konsekutywnego, ogólnie — prawo idealnych relacji wewnątrz-istotowych porządku esencjologicznego" (s. 208). Gdyby wniosek ten był prawdziwy, to metafizyka Tomasza byłaby przede wszystkim metafizyką form czystych, najbardziej koniecznych i samooczywistych w swej idealnej istotowej konstytucji. Tymczasem Tomasz wyraźnie mówi, że nie są one dla nas w pełni poznawalne, a doskonałość bytowa jest im przypisywana ze względu na szlachetniejszy względem swego skutku sposób istnienia: „A ponieważ w owych substancjach (prostych) istotność nie jest tym samym co ich istnienie stąd można je przyporządkowywać do określonych kategorii bytowych i dzięki temu zachodzi w nich rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa, jakkolwiek owe zróżnicowania są dla nas właściwie niedostępne. W rzeczach zmysłowych bowiem także same zróżnicowania istotowe nie są nam znane, dlatego oznaczamy je przez zróżnicowania przypadłościowe, które biorą początek z (różnic) istotowych, tak jak przyczyna oznaczona jest przez swój skutek, na przykład gdy dwunożność zakłada różnicę gatunkową człowieka. Przypadłości zaś właściwe substancjom niematerialnym są nam nieznane, stąd i ich różnice gatunkowe nie mogą być przez nas oznaczone przez nie same, ani przez ich zróżnicowania przypadłościowe"[17].

Błędna interpretacja Rucińskiego wydaje się mieć swe źródło m.in. w zredukowaniu wszelkiego związku przyczynowego do relacji formalno-wzorczej. Rezultatem tej redukcji jest również esencjologiczna interpretacja esse jako logicznego wyniku składania komponentów istoty, wskutek czego przesuwa on zagadnienie pierwotności istnienia lub istoty w bycie z porządku metafizycznego do porządku esencjologicznego: „Badając rzeczy w aspekcie ich przyczyn możemy być przekonani, że to całość istotowa stanowi o tym i jest podstawą naszego stwierdzenia, iż rzecz jest" (s. 200). Że taka interpretacja wybiega daleko poza immanentną analizę traktatu *De ente et essentia* , wydaje się rzeczą oczywistą. Ruciński przyznaje wprawdzie, że „tak rozumiane esse nie ma nic wspólnego z aktem esse, otrzymanym przez byt od Boga, który warunkuje realne istnienie tego bytu" (s. 199), nie wskazuje jednak w jakim stosunku pozostają do siebie obydwa sposoby rozumienia esse, ani też — co wydaje się w świetle tekstów Tomasza rzeczą najważniejszą — dlaczego na gruncie metafizyki realne istnienie bytu wyjaśniane jest w relacji do Boga jako racji uniesprzeczniającej, podczas gdy na terenie esencjologii pojęcie Boga stanowi właściwie kategorię pustą.

Cytowany wyżej tekst Tomasza, mówiący o tym, że pojęcie bytu pierwotnie i bezwzględnie odnosi się do substancji a wtórnie i względnie do przypadłości, interpretuje Ruciński jako niekonsekwencję

---

[16] „Quecumque enim ita se habent ad inuicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem cause potest habere esse sine altero, set non conuertitur" (32,7-33,2).

[17] „Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse ideo sunt ordinabiles in predicamento, et propter hoc inuenitur in eis genus, species et differentia, quamuis earum differentie proprie nobis occulte sint. In rebus enim sensibilibus eciam ipse differentie essentiales ignote sunt; vnde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, vnde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt" (40,3-13).

użycia terminu „byt" przez Tomasza i proponuje, aby termin ten zarezerwować tylko dla oznaczenia czegoś realnie istniejącego, a więc wyłącznie dla porządku entologicznego (s. 202 przypis 65). Ujawnia on w tym miejscu raz jeszcze niezrozumienie tomaszowej koncepcji analogiczności bytu, usiłując zredukować termin byt do pojęcia jednoznacznego. Ponieważ zaś pojęcie substancji związał Ruciński z porządkiem esencjologicznym, stąd termin byt umieszczony przezeń w porządku entologicznym, oznacza u niego przede wszystkim przypadłości, które dostępne są bezpośrednio na drodze zmysłowego ujęcia, podobnie jak fakt istnienia (dodajmy, że akt esse Ruciński skłonny jest również rozumieć przypadłościowo, jako kwalifikację istoty ujmowanej w trzech różnych porządkach metafizykalnych — por. s. 202). Z drugiej jednak strony, przypadłości, jako korelat binarnej pary pojęć: substancja — przypadłość, traktuje Ruciński jako kategorię esencjologiczną będąca „wymogiem istoty jako takiej, która jeśli ma realizować się w bycie, musi samego temu bytowi odpowiadać" (s. 206). Ta dwuznaczność rozumienia terminu przypadłość u Rucińskiego, odpowiada przyjmowanej przez niego „warstwowej" koncepcji języka metafizyki, który pragnie on uporządkować. Uznając jednak jednoznaczność pojęć należących do danego porządku metafizycznego, nie wyjaśnia on dlaczego niektóre pojęcia, jak np. pojęcie przypadłości, funkcjonują jednocześnie w różnych porządkach. Nie tłumacząc tego ważnego przecież z punktu widzenia przeprowadzanej przez siebie analizy pojęć metafizycznych problemu, Ruciński uważa, że orzekanie pojęcia bytu o substancji i o przypadłościach jest po prostu niekonsekwencją Tomaszowej metafizyki (por. wyżej cytowany przypis 65). Zarzut ten pozwala mu wprawdzie na esencjologiczną, jednoznaczną interpretację pojęcia substancji, ujawnia jednak przez to niezrozumienie analogicznej koncepcji bytu u Tomasza.

W rezultacie nie bardzo wiadomo, w jaki sposób esencjologiczna interpretacja języka metafizyki Tomasza może stanowić narzędzie wyjaśniania rzeczywistości poprzez wskazanie na jej racje konieczne, co jest przecież celem metafizyki. Porządek racji koniecznych zostaje bowiem przez Rucińskiego radykalnie oddzielony od porządku bytowego, co szczególnie wyraźnie widać na przykładzie wyżej omawianej pary pojęć: substancja i przypadłości.

### c) *Subsystencja*

Zagadnieniu subsystencji poświęca Ruciński znaczną część swego artykułu. Każda istota, jego zdaniem, jako konstytucja będąca wynikiem koniecznych praw konstruowania ogólnie ważnego modelu istoty, a zarazem stanowiąca podmiot uszczegółowień przypadłościowych, jest zdolna zaistnieć i dlatego też stanowi ona subsystencję, „kompletnie scharakteryzowaną istotę, zamykająca w sobie całość swych istotowych funkcji" (s. 206). W momencie idealnego ukonstytuowania się istoty, uwarunkowanego przez apriorycznie określone (w definicji) zakresy działań jej komponentów, można mówić o istocie subsystującej w esse absolutum lub też w esse per se. Nie chodzi tu jednak Rucińskiemu o esse urealniające istotę (nawet taką), lecz o istnienie właściwe porządkowi esencjologicznemu. Termin subsistere można więc — zdaniem Autora — zgodnie z myślą Tomasza zarezerwować właśnie do tego porządku. Subsystencjalność jest tu po prostu warunkiem, który nałożony jest na istotę przez jej funkcję bycia całością i rysuje się najwyraźniej przy okazji analizy istot oddzielonych od materii (por. s. 207).

Z tej racji, że tekstów Tomasza w *De ente et essentia*, w których występuje termin subsistere jest stosunkowo niewiele, a zagadnienie subsystencji jest ważne nie tylko ze względu na immanentną analizę tego traktatu, warto je bliżej zanalizować. Po raz pierwszy św. Tomasz używa tego terminu bezpośrednio po tekście wykazującym, że dusze i inteligencje czyste ze względu na zdolność poznania intelektualnego, muszą być wolne od wszelkich uwarunkowań materialnych. Posiadając zatem istotę niezłożoną, chociaż złożone są z istoty (formy) i istnienia: „Stąd owe formy... są formami subsystującymi same przez się bez materii"[18]. Substancje te nie są jednak proste w tym sensie, by można było je uznać za akty czyste. Można

[18] „Vnde ille forme... sunt forme per se sine materia subsistentes" (33,9-11).

bowiem wykazać, że między ich istotą a istnieniem zachodzi realna różnica, gdyż nie istnieją one na mocy swej istoty. „Jeśli więc przyjmuje się taką rzecz, która jest samym istnieniem, tak że na mocy swego istnienia jest samoistna (subsystująca), to istnienie jej nie przyjmuje żadnego zróżnicowania, gdyż nie byłoby samym tylko istnieniem, lecz istnieniem, a oprócz tego jakąś formą; tym bardziej nie przyjmuje zróżnicowania materialnego, gdyż nie byłoby istnieniem samoistnym (subsystującym), lecz materialnym. Wynika stąd, że taka rzecz która jest swoim istnieniem może być tylko jedna"[19]. Skoro zaś nie można przyjąć, aby istnienie nie było przyczynowane przez samą formę lub istotność rzeczy, to należy, dla uniesprzecznienia faktu istnienia owych form, przyjąć istnienie bytu który jest samym istnieniem, czyli Boga. „A ponieważ, jak zostało powiedziane, istotnością (quidditas) inteligencji (czystych) jest sama owa inteligencja, zatem jej istotność lub istota jest tym, czym jest ona sama, a dzięki istnieniu otrzymanemu od Boga jest tym, co istnieje samodzielnie (subsytuje) w rzeczywistości; i dlatego niektórzy mówią, że tego rodzaju substancje złożone są z tego, dzięki czemu są oraz tego, czym są, albo jak mówi Boecjusz z tego czym są i z istnienia"[20].

Dotychczasowe teksty jednoznacznie wskazują, że subsystencja oznacza pierwotnie samoistność bytu, albo, inaczej mówiąc, taki byt, który jest samym istnieniem — istnieje na mocy swej istoty — bo tylko takie istnienie jest subsystencją w sensie właściwym i może uniesprzeczniać każde inne istnienie tego wszystkiego, co wprawdzie istnieje samodzielnie, lecz w sposób pochodny, tj. nie posiada istnienia na mocy swej istoty. O takich samodzielnie istniejących bytach pochodnych mówi się również, że subsystują, tj. samodzielnie bytują.

Termin subsistere występuje także w 6 rozdziale *De ente et essentia*, w którym św. Tomasz analizuje, w jaki sposób istota realizuje się w przypadłościach. Przypadłości nie mają istnienia niezależnego, zupełnego (absolutum), nie istnieją samodzielnie, lecz w sposób zależny od podmiotu, w którym tkwią. Dlatego przy definiowaniu ich istoty, ujmuje się je wraz z ich podmiotem cech. Byt przypadłościowy powstaje w momencie, gdy przypadłość „dochodzi" do podmiotu, analogicznie jak byt substancjalny powstaje z materii i formy (chodzi tu oczywiście o substancje złożone). I dlatego ani sama forma substancjalna, ani materia nie zawiera pełnej istoty, tak więc w definicjii formy substancjalnej musi być zarazem wyrażone to, czego jest ona formą. Podobnie w definicji przypadłości oprócz formy samej przypadłości ujmuje się także jej podmiot. „Zaś między formami substancjalnymi a przypadłościowymi zachodzi taki związek, że tak jak forma substancjalna nie posiada przez się istnienia zupełnego (esse absolutum) poza tym, do czego dochodzi, tak też to, do czego dochodzi, mianowicie materia (nie posiada istnienia zupełnego); i dlatego wzajemne połączenie obydwu dopuszcza to istnienie, dzięki któremu rzecz istnieje samodzielnie (per se subsistit) i wskutek tego sama przez się jest jednością; dzięki więc temu ich połączeniu powstaje jakaś istota. Stąd, forma, jakkolwiek rozpatrywana, sama w sobie nie posiada pełnej racji bycia istotą, jest jednak częścią pełnej istoty. Lecz to, do czego przypadłość dochodzi jest bytem pełnym (completum), istniejącym samodzielnie w swym indywidualnym istnieniu (subsistens in suo esse); które to właśnie istnienie w sposób naturalny poprzedza przypadłość, która doń dochodzi. I dlatego dochodząca doń przypadłość nie sprawia, na mocy połączenia z tym do czego dochodzi, tego istnienia, w którym rzecz istnieje samodzielnie (przez które rzecz sama przez się jest bytem), lecz sprawia jakby istnienie wtórne (quoddam esse secundum), bez którego rzecz samodzielnie istniejąca może być intelektualnie poznana, tak jak to, co pierwsze może być intelektualnie poznane bez tego, co wtórne. Dlatego z (połączenia) przypadłości z podmiotem nie powstaje jakaś jedność sama przez się, lecz jedność przypadłościowa. A więc z ich połączenia nie wynika jakaś istota, tak jak z połączenia materii i formy, ponieważ przypadłość ani nie zawiera racji bycia pełną istotą, ani nie jest częścią pełnej istoty, lecz tak, jak jest bytem ze względu na (substancję), tak też posiada istotę ze względu na (substancję)"[21].

---

[19] „Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie quia iam non esset esse tantum set esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materie quia iam esset esse non subsistens set materiale. Vnde relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una" (34,24-30).

[20] „Et quia, ut dictum est, intelligencie quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum, receptum a Deo, est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie composite ex quo est quod est, uel ex quod est et esse ut Boecius dicit" (35,29-36,3).

[21] „Set tamen inter formas substantiales et accidentales hoc inter est quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum

Interpretacja powyższego tekstu przez Rucińskiego sugeruje, że pojęcie subsystencji można i należy przenieść do porządku esencjologicznego, w którym wyrażenia Tomaszowe takie, jak: per se absolutum, esse in quo res per se subsistit, unum per se, ens in se completum, itp. (por. s. 205, przypis 64) mogą być rozumiane jako określenia przysługujące idealnym relacjom wewnątrz-istotowej całości, ukonstytuowanej esencjologicznie, niezależnie, a nawet w przeciwstawieniu do zewnętrznego w stosunku do niej „aktu urealniającego esse".

Teksty Tomasza wskazują jednak na coś wręcz przeciwnego, mianowicie na fakt samoposiadania swej bytowości dzięki urealniającemu aktowi istnienia przez realnie istniejącą i w tym właśnie sensie zupełną, kompletną, subsystującą rzecz. Akt istnienia nie tylko jest czymś zewnętrznym, dodanym do istoty i umożliwiającym jej realność, lecz musi być pierwotnie dany jako fakt. Subsystencja, czyli samodzielne istnienie rzeczy, nie jest wnioskiem końcowym analiz esencjologicznych, lecz związana jest z pierwotnym doświadczeniem bytu, doświadczeniem, w którym dane są rzeczy w swym indywidualnym, samodzielnym istnieniu. To pierwotne doświadczenie bytu, leżące u podstaw metafizyki, nie jest tożsame z percepcją zmysłową, w której zostaje ujęty spostrzeżeniowo pewien zespół cech. Dotykamy tu zagadnienia zasadniczo różnych założeń epistemologicznych, leżących u podstaw interpretacji Rucińskiego oraz metafizyki Tomasza. Sprawa ta wymaga jednak osobnego omówienia.

W przypadku subsystencji najwyraźniej, naszym zdaniem, uwidacznia się bytowo-analogiczny charakter pojęć metafizyki Tomaszowej. Z tej racji, że subsystencją w sensie właściwym nazywa on Boga, wykluczone jest rozumienie tego terminu w sensie struktury idealnej porządku esencjologicznego. Tymczasem Ruciński takie właśnie rozumienie subsystencji sugeruje: „Każda istota esencjologicznego porządku, której przysługuje esse w wyniku złożenia formy z materią, jest substancją, to znaczy zdolna jest zaistnieć, dlatego że stanowi ona subsystencję — kompletnie scharakteryzowaną istotę, zamykającą w sobie całość swych istotowych funkcji" (s. 205 n.) i dodaje: że taka funkcjonalnie określona istota jest „całością zupełną, konieczną, samowystarczalną, a jednocześnie taką, która — jeśli Bóg stworzy akt realnego bytu — mogłaby zaistnieć jako fakt w tym bycie, tzn. spełniałaby konieczne warunki swego zaistnienia" (s. 205). Z interpretacji Rucińskiego wynikałoby, że poszukując racji ostatecznych realnego istnienia jakiejkolwiek rzeczywistości — bytu — musimy odwołać się albo do dwóch absolutnych porządków: esencjologicznego porządku idealnych modeli istotowych oraz porządku absolutnego w sensie egzystencjalnym, czyli Boga, albo zaliczyć Boga jako subsystencję idealną również do porządku esencjologicznego — byłby on wówczas czymś podobnym do platońskiej idei naczelnej. Stwierdzenie, że taka interpretacja jest zasadniczo sprzeczna z filozofią Tomasza, wydaje się już badalne. Koncepcja dwóch porządków absolutnych w metafizyce, jako jednolitym systemie wyjaśniania rzeczywistości, zawiera wewnętrzną sprzeczność, co stwierdza wyraźnie św. Tomasz: „Taka rzecz, która jest samym swoim istnieniem może być tylko jedna"[22]. Pojęcie subsystencji nie da się więc „rozbić" na dwa odrębne porządki teoretyczne, jeśli mają się one wzajemnie dopełniać w ramach jednego koherentnego systemu.

Związanie terminu subsystencji z pojęciem istnienia zmierza do podkreślenia analogicznego charakteru esse w metafizyce Tomasza. Istnienie dane jako fakt nie jest zarazem tylko prostą obecnością rzeczy, towarzyszącą percepcji zmysłowej, lecz dane jest jako podstawowa i indywidualna najwyższa doskonałość bytowa każdej rzeczy. Innymi słowy, każda rzecz jest sobą, jest całością, zupełnością — na miarę swego istnienia. Dzięki temu widać wyraźnie różnicę, jaka zachodzi między bytem istniejącym samodzielnie i w sobie, a bytem którego istnienie modyfikuje i dopełnia bytowość bytu samodzielnego.

---

sine eo cui aduenit, ita nec illud cui aduenit, scilicet materia; et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relignquitur essentia quedam. Vnde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentie, tamen est pars essentie complete. Set illud cui aduenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter precedit accidens quod superuenit. Et ideo accidens superueniens ex coniunctione sui cum eo cui aduenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, set causat esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine secundo. Vnde ex accidente et subięcto non efficitur unum per se set unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quedam sicut ex coniunctione forme ad materiam; propter quod accidens neque rationem complete essencie habet neque pars complete essencie est, set, sicut est ens secundum quid, ita et essentiam habet secundum quid" (43,14-44,6).

[22] "talis res que sit suum esse non potest esse nisi una" (?4,29-30).

będąc istnieniem przypadłościowym. Widać też wyraźnie, że rzecz istniejąca w całej pełni, posiadająca swe istnienie w taki sposób, że nie może już istnieć więcej lub inaczej, i która zarazem uzasadnia istnienie rzeczy mogących istnieć mniej lub więcej, jest tylko jedna. Nie jest ona zarazem apriorycznym wymogiem tożsamości owych istot, lecz realną racją, tłumaczącą ich istnienie i zarazem tożsamość.

## 2. REKONSTRUKCJA PORZĄDKÓW WYJAŚNIANIA METAFIZYCZNEGO

Zaletą artykułu Rucińskiego jest zwrócenie uwagi na konieczność uporządkowania terminologii metafizyki Tomaszowej przez wprowadzenie podziału na różne poziomy wyjaśniania. O ile sam zaproponowany przez niego schemat języków metafizyki dałby się utrzymać, o tyle wątpliwości budzi sposób, w jaki Ruciński trzy wymienione przez siebie porządki języka metafizycznego: entologiczny (egzystencjalny i esencjalistyczny), esencjologiczny i gnozeologiczny nawzajem do siebie odnosi. Relacja wiążąca owe porządki jest według niego relacją izomorficzną, są one bowiem „związane formalnymi zależnościami stosunków, symetrycznie zgodnych lub odwróconych zależnie od kierunku przeprowadzanej analizy w każdym z porządków" (s. 2 7). Ta izomorficzność porządków wyjaśniania zakłada z konieczności jednoznaczność pojęć definiowanych w każdym z nich[23]. Już to założenie wyłącza z zakresu rozważań, jak już wielokrotnie o tym była mowa, charakterystyczną dla metafizyki analogiczność pojęć, ufundowaną na analogicznej strukturze bytu. Tak więc przynajmniej porządek entologiczny musiałby się wyłamać z przyjętego przez Rucińskiego schematu. Tymczasem Autor artykułu wyraźnie uprzywilejowuje porządek esencjologiczny, w którym dokonuje się jednoznacznej definicyjnej konstytucji praw istotowych, stanowiących zarazem ostateczne, nadrzędne kryterium „konieczności struktur porządku esencjologicznego..., które eliminuje niekonieczne relacje substratów ze zbioru możliwości właściwego elementom istoty" (s. 218). Konieczne, aprioryczne prawa istoty, stanowią, z jednej strony, model istoty, która może subsystować w planie entologicznym, z drugiej strony, imperatyw względem poznania, zmierzającego do ujęcia relacji koniecznych: „Prawa istoty ustalają dla każdego substratu jednoznaczną reprezentację w równości definicyjnej, która charakteryzuje subsystencję występującą w porządku esencjologicznym i jednowartościową prezentację w bycie rozważanym esencjalistycznie w porządku entologicznym" (s. 219). Prawa te uważa Ruciński za „stałe" metafizykalnych rozważań Tomasza, być może nieświadomie przezeń przyjmowane, lecz suponowane i umożliwiające uporządkowanie metafizyki. Właściwą płaszczyzną wyjaśniania metafizycznego jest więc, według Rucińskiego, porządek esencjologiczny, w którym formułowane są między innymi zasady binaryzmu (hylemorfizmu, złożenia możnościowo-aktowego), całości i kompletności, ogólności i konieczności, podmiotowości i subsystencjalności, zupełności i odrębności itp., a także istotowej homeostateczności, tj. równowagi istotowej, która „najpełniej tłumaczy subsystencjalność substancji" (s. 218). To uprzywilejowanie porządku esencjologicznego, tj. porządku wyjaśniania statycznie pojętych istot realizujących różne układy binarne, sugeruje wyraźnie koncepcję metafizyki czystych możliwości, ukonstytuowanych według koniecznych praw składania istot z apriorycznie zdefiniowanych elementów istotowych. Taka koncepcja „metafizyki possibiliów" stanowi dokładne przeciwieństwo realistycznie zaprojektowanej metafizyki Tomasza. Równie dalekie od założeń Tomasza wydaje się przyznanie przez Rucińskiego porządkowi gnozeologicznemu funkcji „spójnika" między porządkiem esencjologicznym a porządkiem entologicznym. Jego zdaniem, prawa porządku gnozeologicznego pozwalają „od poznania zmysłowego przechodzić do poznania intelektualnego ukrytej istotowej struktury bytu i spajać w ten sposób porządek esencjologiczny z entologicznym" (s. 218). Ruciński nie wyjaśnia dostatecznie, w jaki sposób owo przejście z jednego

[23] Por. *Izomorfizm relacji*. W: *Mała Encyklopedia Logiki*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970; I. Dąmbska. *O metodzie analogii*. W: *Studia z teorii naukowego poznania*. Toruń 1962.

porządku do drugiego faktycznie może się dokonać oraz w jakim sensie gnozeologia ma stanowić pomost między esencjologią a entologią. Przyjmując dualistyczną koncepcję poznania: zmysłowego i intelektualnego oraz wiążąc porządek entologiczny z poznaniem zmysłowym, a porządek esencjologiczny z intelektualnym, i związek obydwu porządków upatrując w planie gnozeologicznym, Ruciński wydaje się skłaniać do koncepcji intelektu powszechnego, w którym dokonywałoby się poznanie idealne według wyżej wymienionych praw esencjologicznych. Wprawdzie przyznaje on, że Tomasz był jak najdalszy od przyjęcia intelektu powszechnego jako metafizycznej realności (por. s. 196), to jednak sam, dokonując rekonstrukcji ogólnego schematu metafizyki Tomaszowej a nie chcąc zgodzić się na relatywizm poznawczy (wynikający, jego zdaniem, z przypadłościowego charakteru poznania zmysłowego), musi przyjąć poznanie idealne w planie gnozeologicznym. Taki też „absolut poznawczy" upatruje jako milcząco przyjmowaną przez Tomasza zasadę wyjaśniania, którą ten (być może nieświadomie) się posługiwał.

Przyjęcie takich założeń przez Rucińskiego zdaje się mieć swe źródło w milcząco z kolei przezeń przyjmowanej zasadzie epistemologicznej, odziedziczonej przez myśl współczesną po hume'owskiej oraz kantowskiej teorii poznania, bynajmniej jednak nie samooczywistej a mianowicie, zasadzie dychotomicznego podziału na wiedzę empiryczną i racjonalną, które fundują dwojaki porządek prawd: syntetycznych a posteriori i analitycznych a priori. Poznawcza wartość porządku entologicznego w metafizyce Tomasza da się konsekwentnie uratować o tyle, o ile da się zinterpretować jako dziedzina „prawd syntetycznych a priori", tj. dziedzina sądów o rzeczywistości operująca apriorycznymi, idealnymi kategoriami esencjologicznych modeli istot. Taka interpretacja musi z konieczności prowadzić do rozbicia jedności metafizyki zamiast do jej systematyzacji. Przede wszystkim pomija charakterystyczną dla myśli Tomasza epistemologiczną zasadę jedności poznania zmysłowego i intelektualnego, jedności realizującej się w tzw. intelekcji, czyli doświadczeniu rozumiejącym, w którym bezpośredniej percepcji zmysłowej towarzyszy intelektualne ujęcie istnienia wraz z substancjalną podmiotowością bytu-konkretu. Bez przyjęcia takiego zmysłowo-intelektualnego transcendentalizującego (w formie zalążkowej) ujęcia bytu w punkcie wyjścia metafizyki, metafizyka istotnie musiałaby ograniczyć się do operacji na apriorycznie ukonstytuowanych pojęciach, dla których jako dla „czystych możliwości" można by następnie poszukiwać jakiejś dziedziny interpretacji. Entologia byłaby w takim przypadku dziedziną czystych hipotez egzystencjalnych lub esencjalnych, których weryfikacja musiałaby przyjąć szereg dodatkowych założeń epistemologicznych. W takiej koncepcji, którą ostatecznie wydaje się sugerować Ruciński, nie ma oczywiście mowy o realizmie metafizyki, ponieważ, zgodnie ze scholastyczną maksymą: a posse ad esse non valet illatio. Reinterpretacja metafizyki, dokonana przez Rucińskiego, jakkolwiek sama w sobie interesująca, daleko odbiega od zawartej w *De ente et essentia* koncepcji filozofii bytu[24].

Omawiając wzajemny stosunek trzech przyjętych podstawowych porządków wyjaśniania metafizycznego, Ruciński wprowadza — najbardziej naszym zdaniem dyskusyjne — pojęcie synchronii i diachronii, zaczerpnięte z języka strukturalistycznego. Wydaje się, że w tym miejscu Ruciński posunął się zbyt daleko w semantycznej izolacji języka analizującego w stosunku do analizowanego, nie licząc się z poważnymi konsekwencjami metodologicznymi, jakie zabieg taki za sobą pociąga. Ograniczając się jedynie do problemu bezpośrednio związanego z merytoryczną interpretacją tekstu *De ente et essentia*, zaznaczamy, że zabieg ten spowodował przede wszystkim deformację Tomaszowego pojęcia przyczyny.

Zdaniem Rucińskiego: „porządek entologiczny zachodzi w planie synchronicznym, tj. w równoczesności całego bytu, i w tym jest zgodny z poznaniem zmysłowym porządku gnozeologicznego. Jest zaś odwrócony w stosunku do poznania gnozeologicznego ze względu na poznanie intelektualne, które w planie diachronicznym ujmuje przyczyny bytu... Byt o rozpoznanej w analizie esencjalistycznej strukturze może być w planie diachronicznym tłumaczony przez swe wewnętrzne przyczyny i odpowiada w tym diachronii porządku esencjologicznego, który od elementów zmierza do całości... Najogólniej rzecz charakteryzując, porządek esencjologiczny zmierza od ujęcia elementów istoty w planie diachronicznym do synchronicznej konstytucji w subsystencji" (s. 217). Z wyżej cytowanych tekstów wynika, że

[24] Systematyczną klasyfikację różnych typów filozofii przeprowadził S. Kamiński (*Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1970 s. 271 nn. Książka zawiera również literaturę przedmiotu).

synchronię rozumie Autor w sensie formalnego współwystępowania elementów jednocześnie współdanych w ramach jakiejś całości, a diachronię rozumie jako addytywne uporządkowanie elementów według działania formalnych praw istoty, z którym to uporządkowaniem związany jest element czasu względnego, określanego przez pierwotność elementów warunkujących konstytucję całości rozpatrywanej esencjologicznie. „Przeważająca jednak i właściwa dla esencjologii część analiz dokonuje się w diachronicznym planie czasu. Jest to plan czasu względnego (wcześniej-później), uporządkowanego ze względu na rozpatrywane elementy istoty i ich działania, stosownie do jej koniecznych i formalnych praw" (s. 201). Teksty cytowane ukazują, do jak daleko idących uproszczeń doprowadza nie dość wnikliwie przemyślane zastępowanie pojęć tradycyjnych współczesną i oderwaną od tradycji metafizyki klasycznej terminologią. Ruciński wyraźnie redukuje, po pierwsze, pojęcie przyczynowości do płaszczyzny formalno-wzorczej; po drugie, pojęcie „pierwszeństwa" (w sensie pierwotności lub tego, co warunkujące, względem tego, co warunkowane), które w metafizyce Tomasza obejmuje co najmniej trzy wymiary: egzystencjalny (sprawczy i celowy), esencjalny (formalno-materialny, substancjalno-przypadłościowy) oraz poznawczy, do formalnie rozumianej addytywności elementów w ramach formalnej całości istotowej; po trzecie, porządek czasowy do nie mniej formalnie, a nawet matematycznie rozumianego poprzedzania i następowania. W rezultacie diachronia Rucińskiego jest swego rodzaju zbitką pojęć, nie tylko nie wyjaśniającą, ale wręcz deformującą istotne dla analiz filozoficznych kategorie pojęciowe.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że polemika jaką podjęliśmy z artykułem Rucińskiego ma charakter wyłącznie „destruktywny", tzn. nie pretenduje do alternatywnej względem proponowanej przez niego, całościowej i wyczerpującej interpretacji Tomaszowego traktatu. Taka alternatywna propozycja usystematyzowania poruszonych przez Tomasza w *De ente et essentia* zagadnień metafizycznych oraz stosowanej przezeń terminologii (z ewentualną propozycją jej „modernizacji") wymagałaby osobnego, obszernego traktatu *O istocie i istnieniu*. Przekroczyłby on znacznie rozmiary polemiki, w której chcieliśmy zwrócić uwagę tylko na te momenty analizy Rucińskiego, które wydają się nam szczególnie niezgodne z duchem Tomaszowej metafizyki, a ponadto nietrafne i odbiegające od założeń immanentnej analizy tekstu *De ente et essentia*. Uwagi powyższe traktujemy jako początek dalszej dyskusji, pomagającej obydwu stronom w poszukiwaniach odpowiedniego „klucza" interpretacyjnego do analizy tekstów autorów klasycznych.

URSZULA ŻEGLEŃ

## STOSOWALNOŚĆ LOGIKI INTENCJONALNEJ I LOGIKI MATEMATYCZNEJ W FILOZOFII KLASYCZNEJ WEDŁUG H. B. VEATCHA

Już w perypatetyckiej koncepcji logiki ujawniła się idea powiązania logiki z filozofią. Realizacją tej idei miało być dostarczenie filozofii odpowiednio ścisłego języka wzorowanego na języku matematyki. Taką próbą była np. sylogistyka Arystotelesa, Ars Magna Rajmunda Lulla, „charakteristica universalis" Leibniza, czy też etyka „ordine geometrico demonstrata" Spinozy. Próba traktowania logiki jako narzędzia dla filozofii zbliżała się z jednej strony do filozofii, a z drugiej do matematyki, na której logika miała się wzorować. Toteż te dwie dziedziny wiedzy wywierały na nią w różnych okresach mniejszy lub większy wpływ. Mimo że począwszy od starożytności próbowano logikę opierać na metodach matematycznych, to dopiero intensywny rozwój matematyki nowożytnej zrodził potrzebę zbudowania takiej teorii formalnej, która uwzględniałaby te wszystkie osiągnięcia matematyki, jakich nie jest w stanie ogarnąć logika tradycyjna. W tej sytuacji prace de Morgana, Boole'a, a potem Schrödera, Peirce'a,